

再读阔端致萨班书^{*}

孙鹏浩 陈庆英

内容摘要：阔端 1244 年自凉州致萨迦班智达的邀请信，一直是研究蒙藏民族关系的重要文献。对其产生、保存以及使用的历史，中外学者有不同的研究侧重和观点。我们利用一份久被忽视的阔端书信的 1983 年抄件，反思 13 世纪中叶蒙藏民族交流的政治和语言背景，特别对 13 世纪 40 年代经略吐蕃的阔端及其在史料中的形象问题提出一些看法，并以此解释阔端书和萨班致蕃人书的特征。本文还通过仁蚌第巴阿旺吉扎（1532-1597 年）、萨迦达钦阿美夏（1599-1657 年）等人对这封书信的利用情况，讨论了 16 世纪中后期以来的新的历史观念及史家对待公文类文本处理方式的变化。

引言

元太宗窝阔台第二子阔端于 1244 年自凉州致萨迦班智达的邀请信，即俗称为“迎请扎撒”（འཇམ་པ་གདན་འདྲེན་མ）的文件，一直是研究蒙藏关系及当时各民族间政治文化交流的重要文献。就目前的资料来看，它的原件或抄件一直保存在萨迦寺内。不同时期的

* 本文草稿曾先后征询了杜旭初、谢光典、沈卫荣、范德康 (Leonard van der Kuip) 等师友的意见, 他们在一些观点上的宝贵的反对意见, 帮助我们修订了论证的重心。特此致谢。

目击者中，除了班钦·索南查巴（པཎ་ཆེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པ། 1478-1554 年）在 1538 年完成的《新红史》中提到该信的开头一句，目前所见最早的引用者大概是仁蚌第巴阿旺吉扎（རིན་ཐུངས་ངག་དབང་འཇིགས་མེད་གྲགས་པ། 1532-1597 年）¹。在他 1579 年完成的《萨迦班智达传》中，就以这封信为材料，讲述了阔端邀请萨迦班智达前往凉州的故事，并比较忠实地抄录了邀请信后面的礼品清单等部分²。几十年后，萨迦座主达钦阿美夏（ཨ་མེས་འཕགས་ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས། 1599-1657 年）在他 1629 年完成的《萨迦世系史》（ས་སྐྱ་གདུང་རབས་རིམ་ཚར་བར་མཛད།）里，也收入了这封信，成为已知最早全文收录该信的作品，也是当代学者最为熟知的版本。1983 年的夏天，陈庆英在萨迦寺的藏书房（位于萨迦南寺大经堂对面的二楼）里也看到了这封信的抄件。这几位“目击证人”的信息将在本文中被统合起来，帮助我们了解这份文献的故事。

与此信密切相关的，是萨迦班智达的致蕃人书，二者同属蒙藏早期交往的重要历史文献，也同样引起争议。下面，我们不妨从迪特尔·舒（Dieter Schuh）和大卫·杰克逊（David Jackson）对它们的分析入手，重新反思两封书信的关系和性质。然后，我们再尝试从更大的视野下回答以下问题：邀请信作为官方法律文书，在什么情况下进入了本土的历史叙事。

一、对两封书信的不同认识

1977 年，德国学者迪特尔·舒发表了他研究元、明两朝发给西藏地方的公文的专著，并提出这类藏文为“公牍语言”（Urkundensprache）或“法律语言”（Kanzleisprachen）³。他这部名为《蒙古统治者给西藏宗教界的圣旨与诏书》的研究，在整体上认可了西藏史

1 关于阿旺吉扎（又被称为 ངག་དབང་འཇིག་རྟེན་དབང་ལྷག།），目前我们还没有看到他的独立传记，其生平信息散落各处。诺章·吴坚（ནོར་བུ་ཨ་རྒྱུན།）提到，他是仁蚌地方领袖阿旺南杰（ངག་དབང་ནམ་བུལ།）的幼子，水虎年出生，是极为优秀的学者，兼通政教二道，特别擅长修辞学。见 ནོར་བུ་ཨ་རྒྱུན། ནོར་བུ་ཨ་རྒྱུན་གྱི་གསུང་ཚམ་ཐོགས་བསྐྱེད། བཅའ་ཆེན་ཤོང་ཞེས་པའི་དཔེ་སྟུང་ཁང་། 2006: 778。诺章·吴坚及其他学者给出的年代多不准确，此处采用的断代来自张孝明未刊稿：《明代西藏仁蚌家族与僧人的交往》，清华大学博士学位论文，拟于 2021 年答辩。感谢张孝明分享研究信息。

2 ངག་དབང་འཇིགས་མེད་གྲགས་པ། ཀུན་དགའ་བྱུང་མཚན་གྱི་རྟོགས་བརྗོད། ཁྱེད་ཀྱི་སྤྱི་ཁྱེད་མི་རིགས་དཔེ་སྟུང་ཁང་། 1985: 178-179。详情见后文。此前著名的萨班传记的作者如俄钦（རོ་ཆེན་ཀུན་དགའ་བཟང་པོ། 1382-1456 年）和洛沃堪钦（ལྷོ་བོ་མཁའ་ཆེན་བསོད་ནམས་ལྷུན་གྲུབ། 1456-1532 年）都没有提到这封信。

3 Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche: Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie*, St. Augustin: VGH-Wissenschaftsverlag, 1977: 6。

家仔细抄写档案的习惯。但是，他用了整整一章（10-78 页）来举例论证为什么一些史籍的真实性值得怀疑，所举的例子正是阔端的邀请信。舒的方法是先比较不同的版本（包括《萨迦世系史》、19 世纪《蒙古佛教史》、20 世纪《蒙古佛教史》和一个晚近的萨迦史汇编），然后通过其间的差异，判断哪些可能是后期窜入的内容。舒认为邀请信中涉及佛教伦理或典故的部分值得怀疑。例如，他认为阔端邀请一位宗教人物来告祭祖先和上天是合理的，但是他需要一个佛学大师宣扬佛法则是不可能的。他的另一个主要的怀疑来自阔端的公文格式，即开头的“ཨྱུ”字（用于对译 jarliṅ，即“圣旨”）。他通过后来元朝的用例认为阔端不可能作为大汗或皇帝发布圣旨⁴。大卫·杰克逊 1986 年发表了题为《致蕃人书：萨班文集中一个可疑的晚期增补》的文章⁵，在西方学界影响颇大，近年还被收入一本西藏历史研究的基础读本⁶。他对该信出自萨班之手这一传统观点提出质疑的两点理由是：一，它晚至 16 世纪才首次被人提及；二，它的语言风格与萨班的文风差异甚大。

两位学者质疑之前，这两封书信一般是作为真实史料为学者所采用。以《致蕃人书》为例，它最早由图齐在《西藏画卷》（1949）里首次译介并分析⁷。后来，蒙古史学者韩百诗 1971 年的《成吉思汗时期的蒙古历史与松巴堪布的〈如意宝树史〉》也依据书信风格特征，对《萨迦世系史》里记载的书信类文献采取相信的态度⁸。1978 年，王尧先生发表汉译，⁹此后国内学者对《致蕃人书》的历史价值的重视程度得到加强，研究成果增多。

1989 年，黄布凡和陈庆英发表了《阔端召请萨迦班智达书信译解兼论其历史背景》一文¹⁰，整理并解读了一份珍贵的阔端邀请信的抄件。如上文提到的，这份抄件是 1983 年夏陈庆英在萨迦寺的藏书房所见。因为当时只有同行的阿沛·晋美携带一个 135 毫米

4 Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 1977: 38-39.

5 David Jackson, "Sa-skya Paṇḍita's Letter to the Tibetans: A Late and Dubious Addition to his Collected Works." *Journal of the Tibet Society* 1986 (6): 17-23.

6 Gray Tuttle and Kurtis Schaeffer, *The Tibetan History Reader*, New York: Columbia University Press, 2013: 241-248.

7 Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma: Libreria dello Stato, 1949: 10-12.

8 Lous Hambis, "L'histoire des Mongols à l'époque de Gengis-Khan et le dPag bSam lJon bZaṅ de Sumpa Qutuqtu." *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris: Librairie d'America et d'Orient, 1971: 149-158.

9 王尧：《萨迦班智达公哥监藏致蕃人书》，《元朝及北方民族史研究集刊》第 3 辑，1978：23-27。

10 黄布凡、陈庆英：《阔端召请萨迦班智达书信译解兼论其历史背景》，《藏学研究文选》，拉萨：西藏人民出版社，1989：283-300。文章发表近二十年后，黄布凡教授将此文收入自己论文集时，对旧文的若干错字和部分汉语重构做了小范围修订，见黄布凡：《藏语藏缅语研究论集》，北京：中国藏学出版社，2007：313-327。

海鸥相机，且胶卷不足，无奈只以手抄的方式记录下来。即便如此，把它与阿旺吉扎、阿美夏收录的文本比较之后，我们发现它们之间表现出来的相似性以及它所附带的汉语音写部分，对我们理解蒙藏民族早期交往的历史启发很大。可惜的是，它并未引起学术界足够的重视。下面我们就这封抄件提出一些新的思考，希望可以促进学者间的对话，并吸引更多研究者继续探索这件仍具巨大研究空间的文献。

二、蒙藏民族早期交往的多语言背景

对于这封邀请信，排除后期的传抄文本¹¹，我们认为以下四位目击者是独立看到原件或其副本的：

1. 班钦·索南扎巴的《新红史》（仅有开头一句）¹²；
2. 仁蚌·阿旺吉扎的《萨班传》（前半部分进行了文学修饰，后半部分忠实保留）¹³；
3. 阿美夏·阿旺衄索南的《萨迦世系史》（全文）¹⁴；
4. 陈庆英的 1983 年抄件（全文，下文简称 83 抄件）¹⁵。

当杰克逊谈到萨班的《致蕃人书》的奇特语言风格时，认为这样的风格很像阔端的邀请信。可惜的是他当时无法看到黄布凡和陈庆英的文章，只是继承舒的观点对该信表示怀疑，由此更加相信萨班信也是伪造的。其实，如果我们从这封书信的性质出发，那么它的语言风格其实非常合理。83 抄件的原写本（至今应该仍然保存在萨迦寺内）是抄在长 30cm、宽 10cm 的粗厚白纸上，两面以无头草体书写，它不仅与《萨迦世系史》所书内容大致一致，最令人惊喜的是，在大多数藏文词语下面有用藏文音写的汉语注解，用虚线相连，例如：

ལམ་གྱི བཀའ་ཆོག་ལ མ་བཏུ་བར མཁྱེན་པར འགྲིམས་ཤོག

11 例如，1819 年固始罗桑泽培（གུ་ཤི་ལྷོ་བཟང་ཚེ་འཕེལ་）所写的《蒙古佛教史》（རྟོག་མཁོ་འབྱུང་）和罗布藏达木丁（ལྷོ་བཟང་ཏ་མཁྱེན་། 1867-1937 年）晚年写成的《蒙古佛教史》（རྟོག་མཁོ་འབྱུང་）。只是他们省略了礼物的具体列表，详见 Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 1977: 40.

12 Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 1977: 40.

13 བཀའ་དབང་འཕྲིན་ལྗན་པུ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་གྱི་རྟོག་པར་བརྗོད། 1985: 178-179.

14 Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 1977: 31-36. 其中除了转写和翻译，也提供了《萨迦世系史》写本相关部分的照片。

15 黄布凡、陈庆英：《阔端召请萨迦班智达书信译解兼论其历史背景》，1989：292-295。

↓

ལུ

↓

ནན

↓

ལུ་ཡའོ་ཁན

↓

ལུ་འི

↓

ལུ་ཡི

这里记录的汉语显然是：*路 (klu)，*难 (nan)，*不要看 (pu ya'o khan)，*快 (khwa'i)，*来 (la yi)。即“请不畏险阻速速前来！”有关 83 抄件的藏、汉文，至今仍有许多疑难没有破解，比如“西州日头”这类表达。但是从目前破译的内容来看，如黄、陈文已经指出的，这些藏文注音体现的汉语语音，非常接近那时正在形成的汉语北方共同语，其声韵体系与反映 14 世纪北方汉语的声韵体系的《蒙古字韵》《中原音韵》等也相当接近。对于这些内容，16 世纪的萨迦学者恐怕没有能力伪造。

那么，为什么要标注汉语的语音呢？我们的猜测是，汉语是早期蒙藏民族信息交流的媒介语言。如同现在的备忘录等文件，多语种可以确保双方理解的一致。从它的汉语风格来看，与后来的元代硬译公牍体习惯还有一些差异。例如，要表达类似 རྒྱུ་ཤེས་ལུ་འབྲུག་པ་ཡིན་ (“任命你来管理”) 的意思时，在硬译中一般是“教你识者”¹⁶；而抄件里的汉语语音写作 ཉི་ཕུ་ཡའི་ཙུན་ (ni phu wa'i tsun)，黄布凡早先认为是“护卫者”，后修订为“护卫遵”，似乎都不理想，也都与汉文硬译公牍体中常见的“你识者”等表达习惯不同。这些疑难亟需具有文献学和语言学背景的学者来继续解读。

这里还须考虑河西地区的语言状况。阔端、忽必烈二人与西夏故地渊源深厚，这里的多民族、多语言的现实，是蒙藏民族关系发展的大背景。近年来得到大规模推进的汉、藏、西夏宗教文本的对勘研究已经告诉我们，多语种的现象是普遍的。许多文本同时具有汉语和西夏语，其中有些直接译自藏语，有些似乎是在西夏创作的。当地必然有一个可观的群体是兼通多语的¹⁷。负责翻译的，或许正是当地兼通多语的僧侣。这种来自河西的政治文化的影响，让我们联想到陈得芝先生曾经提出的一个猜想：“本钦”作为一种对官员的俗称，或许来自于蒙古最早经略的脱思麻（今甘青部分地区），且受到中原“长官”一词的影响¹⁸。另外，最近西夏学专家史金波发表了关于新发现的两种西夏

16 汉语“识”和藏语“ཤེས”在各自的语言里本来没有“管理”“统治”的意思，因为生硬地对应既有“知晓”也有“管理”意思的蒙古文动词的 medequ，才产生了这一语境下表示“统治”的能力。此处感谢中央民族大学哈斯朝鲁对蒙古文理解的帮助。

17 沈卫荣：《论西夏佛教之汉藏与显密圆融》，《中华文史论丛》2020（1）：265-309。

18 陈得芝：《再论乌斯藏“本钦”》，载萧启庆主编《蒙元的历史与文化：蒙元史学术研讨会论文集》，台北：学生书局，2000：213-244，特别是 219 页注 12。

文刻本残片的研究¹⁹，确定两种残片均为《大白伞盖陀罗尼经》，并考证出其中之一的刻印时间“甲辰”为1244年，施主“皇帝太子”正是阔端。史金波先生从西夏文翻译的题跋如下：“恭闻佛顶神咒白伞盖总持者，是诸佛心印密深法藏，威力无限，神功无边。因此依识诵受持法修行，或若写记身上有持，或置幢顶上，永常供养，则回绝亡夭，增寿限，愈除疾病，子孙昌盛，灾祸、鬼神不能侵袭，家庭安居，国土安定，在世消灭重罪，律典清净，亡后生最安国，至于成佛，所有灾祸殄灭无遗，一切要求依愿能成。因见如此胜功，释迦善行国师谋怛巴则啰已发大愿，因望皇帝太子阔端福盛无病长寿，并欲利治诸有情，灭罪得安，请匠令雕印羌、番、汉各一千卷施僧俗处，以此善力，惟愿皇帝太子阔端寿长万岁，经历千秋，国本坚固，民庶福盛，法界众生当共成佛。大朝国甲辰岁月日。谨施流行。东陞皇太子施。”²⁰我们查到户县草堂寺阔端令旨碑（1243年）在年月处有一方印，为汉字篆书“东宫皇太子之宝”，所以这个直译为“东陞”的西夏文，应该是对应汉语的“东宫”²¹。这或许与汉以降的太子居东宫的政治观念有关。这一发现，证明了与邀请信发出的同一年，阔端施印藏文、西夏文和汉文三种文字的藏传佛教经典，开始资助藏传佛教，和西夏故地的藏传佛教高僧如国师谋怛巴则啰（又称等觉金刚，*Buddhavajra）等有了较深入的交往。正是有这样的背景，在阔端准备经略吐蕃、向吐蕃各教派领袖通信联络时，在阔端身边的原西夏的藏传佛教高僧必定发挥了重要的作用。

从这个角度来看，是否元代藏文的圣旨、法旨中的硬译蒙古语的词语短句，甚至汉语圣旨的相关部分，也有西夏背景呢？元代藏文圣旨的常用开头（即所谓 *Invocatio* 或 *invocation* 的部分）是“ཆོ་རིང་གནས་ཁྱི་ཤེ་མོང་ལ། བསོད་ནམས་ཆེན་པོའི་དཔལ་ལ་བརྟེན།”，规范后的汉译为“长生天气力里、大福荫护助里”，我们目前看到最早的汉语例子是1250年的《周至重阳宫累朝崇道碑》的开头“天地底气力里、大福荫里弥里杲带太子令旨”，而发布者弥里杲带正是阔端长子²²。

这一西夏背景，连同83抄件的白话汉语内容，表示该书信同时存在一份汉语版本，或许还有蒙古语版本。而对于萨班的致蕃人书，杰克逊也曾猜想其语言风格来自蒙古人在写作过程中的密切参与。这是合理的，因为致蕃人书本质上是一种公文风格，它的

19 史金波：《西夏文〈大白伞盖陀罗尼经〉及发愿文考释》，《世界宗教研究》2015（5）：1-10。史金波：《凉州会盟与西夏藏传佛教——兼释新见〈大白伞盖陀罗尼经〉发愿文残叶》，《中国藏学》2016（2）：88-92。

20 史金波：《西夏文〈大白伞盖陀罗尼经〉及发愿文考释》，《世界宗教研究》2015（5）：5。

21 蔡美彪：《元代白话碑集录》（修订版），北京：中国社会科学出版社，2017：23-24。

22 蔡美彪：《元代白话碑集录》，2017：45。

内容和风格体现的是与阔端谈判的结果，需要反映蒙古的思维习惯和语言。阔端的信和萨班的信在词汇和语言的相似性，似乎表现出相同的来源，即阔端朝廷中负责公文翻译的团队。致蕃人书的层次主要包含两个，其中涉及宗教的是萨班自己的语言，涉及归顺蒙古的政治方面的内容则是译介阔端的要求。当然也必然因为后期传抄时的有意和无意的修改而令它的层次更为复杂。这一假设为我们理解萨班致蕃人书提供了新的方向：它反映的是蒙古人在河西地区与当地操汉语、西夏语、藏语等语言的人口接触后，形成的一套公文语言风格。如果说元代白话“天下应有底出家善人高士师德都教你识来”有特别的风格，那么致蕃人书里类似的段落也会对于不熟悉这类文体的人感觉非常别扭。例如，杰克逊觉得特别奇怪的反问语气词“”，实则对应中古蒙古语的 *ülü'ü*，在蒙古公文中非常普遍。

三、在蒙古时局中的阔端

阔端能否颁发“圣旨”，是需要特别解释的。从 83 抄件来看，阔端确实自称 ，藏文注的音是  (*ham ti*)，即“皇帝”。在阔端的汉文圣旨碑²³及上文提到的西夏文《大白伞盖陀罗尼经》残片来看，阔端均未曾自称“皇帝”。不过，查波斯文史料，阔端在 40 年代不但是大汗之位的有力争夺者，而且确曾付诸实践。志费尼 (*Juwaynī*) 的《世界征服者史》就记载了阔端在 1246 年的选举大会上推举自己为大汗，而且公开庇护前来避难的不容于母后的大臣²⁴。对于一些非汉文史籍如《蒙古源流》中的阔端在大汗位十八年以及因疾病而邀请萨班等说法，周清澍先生早就提出，我们不应简单地斥之为无稽之谈。他特别联系了波斯文《史集》的一段记载，即诸王和众那颜没有选择“成吉思汗预先指定为汗的”阔端，是因为他的身体不太健康²⁵。刘迎胜先生最近系统地梳理了这一时期的史料，其中清晰可见波斯文史料中把所有的蒙古皇帝都称为“合罕”，惟独称

23 蔡美彪：《元代白话碑集录》，2017：23，38。

24 志费尼著、何高济译，翁独健校订：《世界征服者史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1981：285-289。英译见 John Andrew Boyle, *The History of the World-Conqueror*, Manchester: University Press, 1997: 251.

25 周清澍：《库腾汗——蒙藏关系最早的沟通者（读〈蒙古源流〉札记之一）》，《内蒙古大学学报》1963（1）：103-112。刘迎胜认为此处成吉思汗当为窝阔台合罕之讹，见刘迎胜：《〈元史·定宗纪〉笺证》，《新疆师范大学学报》2016（1）：42-54。

阔端的兄长贵由为“汗”²⁶。超越汉文史料来看，乃马真可敦、阔端、贵由之间的政治情况应该是十分复杂的。

札奇斯钦先生曾评价从1241年太宗窝阔台崩殂到1251宪宗蒙哥即位乃是“混乱之极”的十年，“但这一个时代，在蒙古与西藏的历史关系上，确实一个极重要的阶段。换言之，这是西藏佛教信仰开始进入蒙古皇族之间的时期。但是这样一个重大的历史事件……不见于汉文史料之中。”²⁷他辨析了藏蒙史料中对贵由和阔端的种种记载，特别指出《金轮千辐》的记载与《黄册》与《蒙古源流》都不相同，并提出了疑问：“（引用《金轮千辐》）‘斡歌歹可汗有古余克、阔端、阔出、合刺察儿、合失、合丹、灭里太子等七个儿子。古余克在铁牛儿年（1241年）即汗位，在位六个月而崩。次子阔端木狗儿年（1214年）生，二十九岁在水虎儿年（1242年）即大位。’这一段何以记述太宗诸子非常正确，而对古余克，阔端两太子的事反而讹误得不堪一读呢？”²⁸他给出的猜测是这些记载或许与阔端“开府西凉，承制得专封拜”（屠寄语）的地位有关，在藏蒙史家眼里，误把他“升做可汗”，以填补这一时期大汗的空档²⁹。

但是，拥有自己的兀鲁思，具有很高的政治地位，也并不代表可以发出皇帝圣旨。我们必须考虑阔端对争夺汗位是否有实质的举动。邀请萨班的1244年，正属于乃马真后脱列哥那（Töregene, ?-1246年）临朝称制的1242到1246年间，其时“人人都向四方派遣使臣，滥发诏旨牌符……诸王各自为政……宣写敕令，散发牌子，贵由命令把这些收回，因为这种做法不符合他们的扎撒和法令”³⁰。在这样的汗位争议期，给萨班的邀请信中自称“皇帝”，是否是阔端争夺汗位的特意之举呢？另外，虽然汉夏材料与邀请信材料不同步，却或许也包含同样的倾向，因为虽然元世祖忽必烈行用汉法之前，蒙古并无立太子制度³¹，但是阔端王府汉臣不会不知汉制，在汉语和西夏语境中使用“东宫皇太子”，恐怕不会仅仅是一种修饰，而更可能有实际的政治意味。再有，阔端的邀请信

26 刘迎胜：《〈元史·定宗纪〉笺证》，《新疆师范大学学报》2016（1）：42-54。另外，R. Yu. Pochekaev, “‘King’ Godan: Status of the Ruling Chinggisid in Mongolian and Tibetan Sources.” in *Zolotoordynskoe obozrenie [Golden Horde Review]*. vol. 6, no. 1, 2018: 6-17 一文也以阔端为中心，总结了各个史料中的记载。汉文材料可参考胡小鹏先生的系列论文，例如胡小鹏：《元代阔端系诸王研究》，《内蒙古社会科学》1998（3）：30-36。

27 札奇斯钦：《蒙古与西藏历史关系之研究》，台北：正中书局，1978：34。

28 札奇斯钦：《蒙古与西藏历史关系之研究》，1978：40。

29 札奇斯钦：《蒙古与西藏历史关系之研究》，1978：41。

30 黄布凡、陈庆英：《阔端召请萨迦班智达书信译解兼论其历史背景》，1989：285，所引内容亦来自志费尼《世界征服者史》。英译见 John Andrew Boyle, *The History of the World-Conqueror*, 1997: 243-248.

31 蔡美彪：《元代白话碑集录》，2017：24。

作为现存蒙古发往藏地的首篇诏令，是否体现了发展中的旨书体例的一个断面呢？上文我们也看到阔端的长子弥里杲带的汉文令旨中首次出现了“天地底气力里、大福荫里”，而元世祖忽必烈时期规范后的圣旨格式“长生天气力里、大福荫护助里”³²恐怕也是来源于这一阔端系的文书习惯³³。

在考虑阔端系的诏令体例对后期藏文旨书体例的影响的同时，我们也不能排除邀请信的抄件经过后期修订的可能性³⁴。不过这种修订最有可能来自汗位争议时期，而不太可能是13世纪50年代以后或更晚时期。一是因为上文提到的汉字语音的时代，二是因为从八思巴等人作品体现出来的对蒙古政权的认识（如《彰所知论》乃至《红史》中的蒙古王统）看，忽必烈时期直到元末的西藏史家恐怕都是不会把阔端列入皇帝行列的。

以上分析并无法一步解决阔端政治身份的复杂问题。不过我们想要提出，目前对阔端以及藏文诏令体例的了解都很不足。不论是阔端和西夏的关系，还是他和西藏的关系，都需要例如上述西夏文残片这样的新材料才能进一步厘清。

四、史书编纂的新观念：对萨迦蒙古交往的再发现

蒙藏之间互相了解的及时性和深入程度，涉及迪特尔·舒的第二个观点，即认为邀请信中的佛教内容是后来窜入的。这种怀疑来自于他对当时的学者利用16世纪以来的蒙古佛教史文献来重构早期蒙藏交往史的不满。舒修正了学者对《白史》（*Čayan teüke*）等史料的误读，考察了早期的文献，提出即使到了14世纪中期，对于窝阔台、蒙哥的崇佛倾向，仍处于“谨慎的初步构建”³⁵。这实为一个巨大的进步，但是由此判断阔端时代蒙古对西藏的佛教几近无知，或者一概不使用佛教修辞，则走向了另一种偏颇。实际上，蒙藏之间不仅互相了解，而且阔端对于西夏故地的藏传佛教传统的继承，从上文《大白伞盖陀罗尼经》的例子中已经可以看出。另外，陕西户县草堂寺《阔端太子令

32 祖生利、船田善之：《元代白话碑文的体例初探》，《中国史研究》2006（3）：117-135。

33 邱軼皓：《元宪宗朝前后四兀鲁思之分封及其动向：大蒙古国政治背景下的山西地区》，《历史语言研究所集刊》（第八十二本第1分）2011：79-127中注意到了阔端系在旨书发布者的称呼方面的一个特征。

34 邱軼皓：《元宪宗朝前后四兀鲁思之分封及其动向》注释123指出了一个1260年代因为忽必烈前后身份变化而带来的称谓混乱的现象。

35 例如，通过阅读1346年的蒙汉双语的《兴元阁碑》，舒认为即使到了此时，碑文的作者仍然没有把窝阔台的亲佛倾向当成理所当然的事，而是不得不繁琐地证明大汗的佛教倾向。这个现象本身就表示它是佛教徒对早期蒙古佛缘构建的一个非常早期的、也是非常谨慎的一步。见Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 1977: 58-69.

旨碑》等现存碑刻材料已经证明阔端率领西路军攻南宋四川以及退回陕西、甘肃统治西夏故地的十来年中，他对汉传佛教和藏传佛教的认识都有了很大发展，成为他能够以这样的诏令形式邀请萨迦班智达的思想基础。达钦阿美夏在 1629 年完成的《萨迦世系史》里，确实对此做了润色加工。例如，83 抄件“你若为我及众生着想”处，《萨迦世系史》则改为“你若为佛教及众生着想”，更加符合作者的价值观，却不再符合阔端的语气。但是达钦阿美夏的录文整体上与抄件一致，可见是大致忠实地抄录了他当时所看到的信件原本或副本。

那么，这些书信为何没有出现在早期的史籍中呢？这即是杰克逊文章题目中的“晚期”（late）的问题。萨班以后的萨迦领袖如八思巴（འཕགས་པ་སྔོན་ལྷ་མཚན། 1235-1280 年）、喇嘛丹巴索南坚赞（ལྷ་མ་དམ་པ་བསོད་ནམས་ལྷ་མཚན། 1312-1375 年）、达仓宗巴·班觉桑布（སྟག་ཚང་རྫོང་པ་དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོ། 活跃于 15 世纪上半叶）都没有重视这两封信，甚至早期文集目录中也没有收录此信，为什么偏偏等到阿美夏来重视它呢？阿美夏《萨迦世系史》中的萨班部分，基本来自洛沃堪钦·索南伦珠（སྟོ་བོ་མཁན་ཆེན་བསོད་ནམས་ལྷ་ཁྱེ། 1456-1532 年）于 1527 年完成的作品《〈贤者入门〉释》（མཁས་པ་རྣམས་འཇུག་པའི་སྒྲིལ་པར་བཤད་པ།）中的萨班传记资料。对比来看，几乎是逐字逐句的抄录。其中多出来的地方恰好包括这三处：萨班作品目录，阔端的召请信，以及萨班的致蕃人书。这一特征也令杰克逊增添了对它们的怀疑。晚至此时的原因是多重的，我们从三个方面来谈：时效性、文集编纂习惯，以及 17 世纪新史观。

首先，蒙哥登上汗位后，打击窝阔台系。只有阔端与拖雷诸子关系十分友好，因此保住了所属军队。然而，汗位的转移及两系矛盾毕竟从系统上对阔端系起了影响，阔端后裔也逐渐在 14 世纪中期退出了历史舞台³⁶。忽必烈时期，中间经过了蒙哥对必里公（止贡）的支持，萨班时期的两封信的时效性实际上被搁置了，对此信的关注也自然减少了。

第二，高僧文集编纂其实有这样两个特点：一是主观，即编辑的作用很大；二是开放，即不断更新。杰克逊自己也注意到，洛沃堪钦从康区搜集到了比吉·仁钦扎（ཐི་ཅི་རིན་ཆེན་གཤམ། 萨班弟子，生卒年不详）写给萨班的四封信。谢光典最近在《止贡教法大宝藏》（འབྲི་གུང་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ།）里发掘出萨班与京俄·扎巴迥乃（ཕྱུན་མ་གཤམ་པ་འབྱུང་གནས། 1175-1255 年）的三封来往信函，并以此分析京俄在早期蒙藏关系中的重要作用³⁷。这也

36 胡小鹏：《元代阔端系诸王研究》，《内蒙古社会科学》1998（3）：30-36。

37 谢光典：《有关凉州会谈的几个问题》，“萨迦派文本、教法与历史”会议论文，北京：清华大学，2019 年 5 月 30 日。

说明，文集之外的作品特别是书信的存在，并不罕见。再加上致蕃人书本身过多政治内容，高僧文集中不愿收入，是正常的。

最后，就是 16 世纪以来对公文态度的变化。就阔端邀请信而言，早于阿美夏半个世纪的仁蚌·阿旺吉扎似乎已经开始利用这一档案文献。此处我们将其与 83 抄件的藏文并列如下。其他版本已有学者如舒和黄布凡的整理版本，此处不再重复。我们用下划线表示那些显然来自抄件的文字，以方便比较。

仁蚌 1579 作品（原注省略）³⁸	83 抄件
ཆེ་ཤིང་གནས་ཀྱི་ཤེ་མོང་བཅོན་པོས་དབང་ལྷན་གྱི་ཡོན་ཏན་བརྒྱུད་ <u>ཁོགས་ཤིང་ཆངས་པ་ཆེན་པོའི་བྱེད་པ་འཆང་བ།</u> <u>བསོད་ནམས་ཆེན་</u> <u>པོའི་དཔལ་ལས་</u>³⁹<u>སྐྱུས་སྐྱོབས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ནས་མཁར་འཕགས་པའི་</u> <u>རྩེས་ལྷ་ལྷིང་བཞི་ལྷ་པོ་འབྲེངས་པའི་རྒྱལ་པོ་རེད་ཀྱི་ལྷང་།</u> <u>མཚན་</u> <u>བཟང་པོ་ལྷ་མ་ཙུ་ཆ་གཉིས་དང་དཔེ་བྱད་བརྒྱད་ཅུའི་ཡན་ལག་ཡོངས་</u> <u>ལྷ་རྩོགས་པའི་ལངས་རྒྱས་གཉིས་པ་ལྷར་རམ།</u> <u>ནས་པ་ཐམས་ཅད་</u> <u>མཁྱེན་པའི་ཡོ་ཤེས་ཀྱི་སྤྱོད་འཇམ་པའི་དབྱངས་དངོས་སྤྱོད་པའི་མཁས་པ་</u> <u>སྤྱོད་འཇམ་ཆེན་པོ་འཆང་བ་ས་སྤྱོད་ཀྱི་ཏཱ་ཀ་དགའ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་</u> <u>བཟང་པོ་ལ་འདྲི་རྟེན།</u>	ཆེ་ཤིང་གནས་ཀྱི་ཤེ་མོང་དང་བསོད་ནམས་ཆེན་པོའི་དཔལ་ལ་བརྟེན་ རྒྱལ་པོ་རེད་ཀྱི་ལྷང་། ས་སྤྱོད་པ་རྩེ་ཏཱ་ཀ་དགའ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་ བཟང་པོ་ལ་གོ་བར་བྱེད་པའི་གཏམ།
མ་ཡུར་རིགས་དྲུག་གི་འཁོར་ལོས་བརྟུས་པའི་འགྲོ་བ་ལ་གནས་སའི་ <u>རྒྱན་ལན་འདབ་པར།</u> <u>དགེ་ཤིག་གི་ལམ་གྱི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ཤེས་ལ།</u> <u>འཇིག་རྟེན་དང་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་དངོས་བྱུང་གི་ཁང་བཟང་</u> <u>དུ་འདྲེན་པར་རུས་པའི་སྤྱོད་མ་ཞིག་དགོས་ལྷན་པ་བརྟག་</u>⁴⁰<u>པ་བྱས་དུས།</u> <u>ལེགས་བྱས་ཀྱི་མེ་ཏོག་ཕོག་པའི་ལྷའི་བཀོས་སྒྲུབ་བཟང་པོ་ཁྱོད་དུ་</u> <u>འདུག་ལ།</u> <u>ལེགས་འདྲེན་མ་མ་ཡིན་པའི་ཆེ་གཅིག་པས་གཡར་འདྲེན་ན་</u> <u>འབྱོར་པ་ཅི་གནང་།</u>	རེད་ལ་མ་དང་། གནས་སའི་རྒྱན་ལན་འཇམ་པའི་ཆེད་དུ། ལམ་གྱི་སྤྱོད་ རྒྱར་མ་རྟོག་བར་རྟོག་ཤེས་པའི་སྤྱོད་མ་ཅིག་དགོས་པ་བརྟག་པ་བྱས་དུས་ ཁྱོད་དུ་འདུག་པས། ལམ་གྱི་དགའ་ཆོགས་ལ་མ་བརྟག་བར་མཁྱེན་པས་ འཇིགས་ཤོག

38 此处引用的 1985 四川本基本忠实于《道果法之弟子内部传轨》(ལམ་བསྟན་སྒྲིབ་གཤད) 版本 (238-240 页)。BDRC 收藏的草体手写本 (W3CN18558: 52a-53a, 以下作“手写本”)与此出现异文的地方,我们在注释中注出。

39 手写本作²。

40 手写本作 𑖦𑖳。

仁蚌 1579 作品（原注省略） ³⁸	83 抄件
ཡང་ཉིང་ལེན་གྱི་ཕུང་པོ་སྤྲོད་པའི་ཚེས་ཉིད་ཅན་དུ་ཀུན་པར་བསྟན་ ⁴¹ན། རྩོན་ལྷ་མིའི་རྩོན་པ་ཤུག་ཐུབ་པས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་ལ་གདུང་ བ་མེད་པར་ལུས་གྲངས་མེད་དུ་སྦྱིན་པར་བཏང་⁴²བ་ཅི་ཙམ། དེའི་ ཚེས་རྣམས་མངོན་སྲུང་རྟོགས་པའི་དམ་བཅའ་དང་ཨེ་འགལ། ངས་ རྣམ་པར་རྒྱལ་བ་ཆེན་པོའི་རུ་མཚོན་སྤངས་ནས། དཔུང་གི་རྩོད་པ་དྲག་ པོ་བཤམས་ན་སྦྱི་འགྲོ་མང་པོ་མནར་བར་མི་འཁྱུར་རམ། ཁྱ་ན་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཐུ་ཐོབ་ལ། འཕྲིན་ལས་ཀྱི་ཉིང་ངེ་འཛིན་ ཐོགས་པ་མེད་པ། ཀུན་ལ་བྱམས་པ་དང་བྱགས་རྩེའི་འོད་ཟེར་རྣམ་ པར་སྤང་མཛད་བྱེ་བྲག་མེད་པར་ཁུབ་པའི་དོན་གྱིས་⁴³ན། ས་ལེ་བར་ ཁྲི་ཁྲག་དུ་མའི་ལམ་གྱི་ངལ་བ་སྤངས། རིན་གྱིར་རྟོར་གྱི་རྒྱལ་པོའི་ རིགས་ཀྱི་ཚོས་པ་ཕྱིར་མི་གཞོལ་བའི་སྤྲད། མཁའ་ལས་རིན་པོ་ཆེའི་ཆར་ བཙམས་⁴⁴བཞིན་འཁོར་རི་རབ་ཀྱི་ཉི་རྒྱལ་གྱི་གྲངས་དང་མཉམ་པས་ བསྐྱར་ཏེ། རྣམ་མཁའ་མཛོད་ཀྱི་གཏེར་ཟད་མི་ཤེས་པའི་པོ་བྲང་དུ་ལྷུང་ བར་སྦྱོན་ཞིག་ཉི་འོག་ཆུ་ལྷའི་ཕྱོགས་ཀྱི་བརྩེ་ཐམས་ཅད་ཤེས་སུ་འཇུག་ ཅས། པོ་⁴⁵དུང་གྱི་ཐོག་མར་བསྐལ་བའི་སྦྱེས་དབུལ་བྲེ་ལ། གན་པའི་གོས་ཏའི་ ཏུང་གི་སྒྲུལ་སྤྱར་ལུ་ཏིག་གི་ཚོམ་བུ་ཅན། གོས་ལུ་ཏང་གི་རིང་འགག་ ལྷམ་འཛོབ་⁴⁶དང་བཅས་པ། ཁ་ཐིང་དང་མཛོན་⁴⁷ཐིང་ཁ་ཆང་ཡུག་གཉིས་ རེ། འབང་པོའི་གོས་སྒྲུ་ལུག་ཉི་ཤུ་རྣམས་ཡོད། འབད་པས་དོན་དུ་གཉེར་བ་ལ་རྩི་མགོན་དང་། ཇི་བ་ཁ་མངགས་པ་ ཡིན། འབྲུག་ལོ་རྒྱུ་བ་བརྒྱད་⁴⁸པའི་ཆེ་གྲངས་ལ་སོང་བ་དགེ།	ཡང་ན་མོ་ཀུན་ཟེར་ན་རྩོན་རྩོན་པ་ཐུབ་པའི་དབང་པོས་སེམས་ཅན་ གྱི་དོན་དུ་ལུས་གྲངས་མེད་སྦྱིན་པར་བཏང་བ་ཅི་ཙམ། ཁྲིད་གྱི་ཚོས་ གོ་བའི་དམ་བཅའ་དང་ཨེ་འགལ། ངས་མཐའི་ཁྲིམས་ར་ཆེ་བ་སྤངས་ དམག་ཆེན་པོའི་འབབ་འདུར་བྱས་ན་སེམས་ཅན་མང་པོ་ལ་མི་གཞོད་ པ་ཨེ་ཡིན། ང་དང་སེམས་ཅན་མང་པོའི་དོན་དུ་མཁྱོགས་པར་འགྲིམས་ཤོག་ཉི་མ་ ཐུབ་ཕྱོགས་ཀྱི་བརྩེ་རྣམས་ཁྲིད་ཤེས་སུ་འཇུག་པ་ཡིན། གནང་སྦྱིན་དབུལ་བྲེ་ལ། གོས་ཏ་རྣམ་གི་ཚོས་གོས་ལུ་ཏིག་གི་ཚོམ་ཅན་ ལ་ལུ་ཏིག་རྩོད་ཐག་བྲུག་དང་ཉིས་བརྒྱ་གོས་ལུ་ཏང་གི་རིང་འགག་ ལྷམ་འཛོབ་དང་བཅས་པ་ཁ་ཏི་ཁ་ཆང་ཡུག་གཉིས། ཐོན་ཏི་ཁ་ཆང་ ཡུག་གཉིས། གོས་ཆེན་སྒྲུ་ལུག་ཉི་ཤུ་རྣམས་ཡོད། འདྲིའི་དོན་ལ་དོར་སྤྲི་མགོན་དང་། ཇི་བ་ཁ་མངགས་པ་ཡིན། འབྲུག་ལོ་རྒྱུ་བ་བརྒྱད་པའི་གནམ་གང་ལ་བྲིས།

41 手写本作 སྟད་。

42 手写本作 བྱིན་པར་གཏང་。

43 手写本作 གྱི་。

44 手写本作 འཛོམས་。

45 手写本作 ཐུ་。

46 手写本作 འཛོག་。

47 手写本作 ཐོན་。

48 手写本作 ལེ་。

对比可知,仁蚌·阿旺吉扎在前半部分虽然颇为自由地改编了文字,但是其基础仍是原文内容,而且在礼物名称(如 ཏའི་རུང་ 和 ལུ་ཏུང་)和两位送信人员的姓名(རྩོ་ལྷོ་མགོན་ 和 རྩོ་བ་ལྷོ་) ⁴⁹ 方面,甚至比阿美夏更接近 83 抄件。这是目前最早的整体利用召请信的作品 ⁵⁰。

公文入史的例子还包括 18 世纪成书的《聂顿世系》(སྟགས་སྟོན་གདུང་རབས་),它的作者基本忠实地抄录了 14 篇元代公文 ⁵¹。另外,迎请宗喀巴的诏书原文,也是 18 世纪以后才被编进宗喀巴传记中的 ⁵²。这或许与明末以来的汉藏、蒙藏交往方式,以及档案的重要性逐步增加有关,以及由此催生的对文字证据的关注和对交往关系的强调 ⁵³。这种历史编纂观念的演化,不仅是阿美夏收录这些信件内容的大背景,也是由他助力的一个新潮流。

我们还要考虑阿美夏本人对其时代和历史的理解。目睹着明末西藏的政治角逐,阿美夏或许感到此类书信对萨迦派的重要性。他的《萨迦世系史》对蒙藏交往的描画,其实是继承了洛沃堪钦的一种辩护态度。例如,洛沃堪钦写道:“因此,北方这一带如今得享些许安宁,乃是托法王叔侄的殊胜恩惠。不用说如今那些见识一般之人,也不用说那些自称善知识之人,更不用说那些不如他们的众人,即便是那些以明辨是非、承担兴佛利生重任而闻名于世的人们,若不认可我上述的看法,必定是因为他们想法混乱、思维粗糙。像法王叔侄二人这样亲自利益众生,西藏任何一位善知识也未曾做到过。有部分人所谓‘萨迦巴被天子魔所迷而与蒙古建立关系’,是不正确的。在蒙古人面前,出家人也须在行为上略微顺从蒙古。如果萨迦人不按蒙古人之心意,是无法带领其进入佛法的。” ⁵⁴ 所谓天子魔(ལྷའི་བྱའི་བདུད་, devaputramāra),代表了一种世俗享乐的诱惑,这种修辞,透露出社会上对萨迦派的一种负面的态度。这是来自萨迦派方面的并不多见的针

49 经谢光典提示,我们认为这里对应 Dor shrī mgon 的注音 hu ko'i hu 为“富贵怙”(或“护”),而不是此前重构的“富贵福”。

50 但是,另一方面,仁蚌第巴收录这封信的具体用意我们现在还无法说清。他似乎有意在华丽的辞藻中间平衡以具体的、写实的内容。例如,他在描述萨班前往凉州的行程时,大量地借用了一部成书于 15 世纪的名为《曼隆上师路书》(མན་ལུང་གུ་རུ་འཕེལ་ཡིག་)的游记类作品(BDRC: W1KG13947)中的汉语地名及地理描述。

51 Karl-Heinz Everding, *Diplomata Tibetica. Die vierzehn Urkunden für die Tausendschaft Mus. Mit einer Studie zur historischen Entwicklung des Mus chu-Tales im westlichen gTsang in der Zeit des 12.-15. Jahrhunderts*, Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2006.

52 安海燕:《明成祖遣使召请宗喀巴史事再考》,《中国藏学》2018(2):126-134。

53 例如《萨迦世系史续编》中记载的阿美夏和清廷的通信。乌云毕力格、石岩刚:《萨迦派与清朝崇德顺治朝廷》,《西域历史语言研究集刊》第7辑,北京:科学出版社,2014:403-417。

54 གྲོ་བོ་མཁན་ཆེན་བསོད་ནམས་ལུན་གྱིས། མཁས་འབྲུག་ནམས་བཤད། ལྷ་ས། བོད་ཚྭ་བོད་ཡིག་དཔེ་ལྷན་ཁང་། 2018: 46. ངག་དབང་གུན་དགའ་བསོད་ནམས། ལྷ་གདུང་རབས་རྩོམ་ཆར་བང་མཛོད། རིན་ཀློང་གྲུ་ཤེས་རྩོམ། BDRC: W30132, 1975: 142. 我们基于之前汉译的《萨迦世系史》重新翻译了这段藏文。

锋相对的抗辩⁵⁵。16 世纪后期格鲁派和土默特蒙古结盟以来，蒙藏关系越来越成为影响西藏政治走向的关键，这成为阿美夏思考局势、反思家族历史的背景。阿美夏采用了洛沃堪钦百年前的说法，巧妙继承了“如今”（དེང་སང）等措辞，不但表达了他的认同，恐怕更是体现出他对萨班等前辈所面临的复杂政局的深刻同情。

结语

对于这份现存最早的蒙古发往藏地的旨书类邀请信，我们认为只有把它放在 13 世纪中期复杂的历史和语言环境中，才能更好地理解它的产生；而把它放在后代史家对这类公文书的态度的发展变化中，则是分析它的变化着的历史意义的关键。从语言习惯、佛教政策等方面来看，西夏到元之间的连续性以及在西凉经略吐蕃的阔端府中的原西夏高僧的作用不容忽视。自小长于西夏故地的忽必烈掌权后的许多政策可能也是与这一连续性有关。作为硬译的公牒，召请信和致蕃人书本身不是早期文集所惯常收录的宗教性文本，此外二书虽然影响深远，但对于 13 世纪 40 年代到 50 年代的贵由、蒙哥甚至忽必烈时代早期来说，萨迦与蒙古的关系并不明确，其意义非时人所能预见。至于达钦阿美夏编写《萨迦世系史》时收入二封书信，既是因为 17 世纪初的政治风潮影响了阿美夏对本派历史的反思，也因为西藏历史书写在整体上向着更详细、更重视公文类文献的方向发展。

◆ 孙鹏浩 哈佛大学内亚与阿尔泰研究，博士生

陈庆英 中国藏学研究中心历史研究所研究员，已退休

55 另外一个例子是炯丹热智（བཙུག་ལྷན་རྒྱུ་འཛིན་པའི་རལ་གྱི།）讽刺八思巴的诗以及后者的反驳。这一如今极为著名的交锋也是被阿美夏记录下来的。见 Peter Schwabland, “A General Exposition of Valid Cognition: The Initial Chapter of Bcom ldan ral gri’s Introduction to Indian and Tibetan Buddhist Epistemology.” M. A. Thesis, University of Washington, 1994: 11.